

A ESCOLA DE FRANKFURT E OS FUNDAMENTOS DA TEORIA CRÍTICA ALEMÃ

[Recepção 26/02/2020 – Aceitação 20/06/2020]

Paulo Vitorino Fontes

pfontes@uevora.pt

(CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DOS AÇORES;

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA.)

Introdução

Perceber a originalidade e as ideias fundamentais da Escola de Frankfurt é essencial na tarefa a que nos propomos. Importa interrogar o sentido filosófico, sociológico e político desta realidade intitulada de Escola de Frankfurt. Não esquecendo que a Escola não se esgota nestas categorias, importa salientar a originalidade do projeto de Frankfurt, ao elaborar uma teoria crítica da sociedade que deu origem a um vasto programa de trabalho interdisciplinar, marcando profundamente o curso das ciências sociais não só na vertente marxista, que foi a sua raiz originária, mas também no panorama geral da teoria social e política contemporânea.

O nosso objetivo maior passa por revisitar e evidenciar as principais conceções e ideias que conduziram à implementação da teoria crítica alemã e à sua inscrição no programa da filosofia, das ciências sociais, da arte e da estética, e no geral, na corrente do pensamento. Pelo que iremos revisitar esta escola do pensamento social e político, que ainda hoje é capaz de nos inspirar, apoiando a nossa pesquisa em vários autores e autoras que continuam até aos nossos dias a desenvolver a teoria crítica.

1. A fundação da Escola de Frankfurt

A Escola de Frankfurt será a corrente que tomou forma em Frankfurt, através de um decreto do ministério da Educação, datado de 3 de fevereiro de 1923, como resultado de um acordo entre o ministério e a

Gesellschaft fur Sozialforschung (Sociedade para a Investigação Social) que permitiu criar o *Institut fur Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais), como refere Paul-Laurent Assoun (1989: 11).

A origem do Instituto, precedendo esta data, é iniciativa de Félix J. Weil, filho de um negociante rico e doutor em ciências políticas, que organizou durante o verão de 1922 a *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primeira Semana de Trabalho Marxista), em Ilmenau (Turinge), com a participação de Lukács, Korsch, Pollock e Wittfogel, com o objetivo de potenciar um marxismo verdadeiro. A partir desta ideia, beneficiando de um donativo de Hermann Weil e de um contrato com o ministério da Educação, surge o Instituto de Investigação Social. O seu primeiro diretor indigitado foi Kurt A. Gerlach, que tendo falecido no mesmo ano, foi substituído por Carl Grumberg que desempenhou o cargo até 1930. Foi lançada a revista *Archiv* que em 1932 foi substituída pela *Zeitschrift*. A sede do Instituto era no n.º 17 da Victoria-Allee na cidade de Frankfurt e a primeira dependência do mesmo foi criada em Genebra em 1931. Paralelamente, duas dependências abriram em Paris.

A partir de setembro de 1933, o Instituto de Pesquisas Sociais deixa de estar em Frankfurt com o exílio dos seus investigadores devido à perseguição nazi, continuando a ser publicada a revista em França e estando na Suíça a sua estrutura principal até agosto de 1950, data em que o Instituto retoma o seu trabalho na cidade de Frankfurt. Entretanto, o Instituto ligara-se aos Estados Unidos, unindo-se à Columbia University, mediante proposta de Nicholas M. Butler, em 1934 e, mesmo após o regresso a Frankfurt, o Instituto manteve a sua dependência em Nova Iorque (Assoun, 1989: 12).

Sem o Instituto não teria havido Escola, mas esta extravasa do Instituto. Segundo Martin Jay (1989: 14), a “noção de escola específica só se desenvolveu depois que o Instituto foi obrigado a abandonar Frankfurt, só sendo mesmo o termo empregue após o regresso do Instituto à Alemanha em 1950”. Sendo complexa a identidade deste projeto, verifica-se uma ambiguidade nos primeiros anos, em que os fenómenos sociais são pensados sob a influência de Hegel, Kant e Heidegger, numa mistura de filosofia e sociologia. Esta questão só se esclarece quando Max Horkheimer assume a liderança do Instituto em 1931 e a exigência metodológica passa a designar-se de filosofia social.

A partir do final do século XIX, surge na Alemanha, sob o efeito do desenvolvimento das ideias sociais, uma matéria nova que nem a sociologia nem a filosofia definem satisfatoriamente. Situada no limiar da reflexão especulativa e da observação sociológica, influenciada por uma reflexão ética relacionada com o domínio da história cultural (*Kulturgeschichte*). Surge assim uma imensa literatura em que se combinam a sociologia, a reflexão sobre a história e a civilização, inspirada por diversas correntes, como as ideias sociais, a ética neo-kantiana e a filosofia dos valores. Importa citar nomes como Max Weber, Max Scheler, Leopold von Wiese, Adolph Reinach, Wilhelm Sombart, Georg Simmel e Karl Jaspers (Assoun, 1989: 13).

No período entre as duas guerras mundiais, os fundadores da Escola de Frankfurt elegeram o nome de teoria crítica para simbolizar a tentativa de conciliar teoria e prática, de alcançar a unidade da teoria com a investigação empírica e com a consciência histórica dos problemas sociais, políticos e culturais de uma determinada época. Segundo Craig Calhoun (1996: 437, 448), estes desenvolveram a concepção programática do papel potencial que uma teoria crítica pode exercer no âmbito do discurso público auto reflexivo próprio de uma sociedade democrática.

O termo filosofia social, para Horkheimer, assume uma problemática fundamental ao articular a reflexividade filosófica, que se fundamenta sobre a exigência do conceito, com a investigação científica, que se apoia na empiria, deixando de se constituir como uma disciplina homogênea, segura da sua validade, como até então era considerada. A necessidade de teorizar a sociedade e a história submete-se a uma reflexão concetual. O que justifica a precedência formal e lógica da filosofia sobre a teoria da história e da sociedade. O contributo da filosofia da Escola de Frankfurt é constituído pelos princípios da teoria crítica alemã, processo que faz a mediação entre a crise na história e no conceito, numa tomada de posição contra o idealismo alemão, que fornece o ponto de partida e a linguagem da sua própria contestação (Assoun, 1989: 14, 25-26).

Horkheimer ([1932] 1974) no seu escrito sobre “Hegel et le problème de la métaphysique” propõe a recusa da teoria da identidade, concluída por Hegel e afirma esta tese filosófica como fundamental da teoria crítica. Na filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, a tese da

identidade do sujeito e do objeto aparece como pressuposto necessário da existência da verdade. De tal forma, que o sujeito que se conhece a si próprio deveria ser infinito, segundo a concepção idealista, ser ele próprio pensado como idêntico ao absoluto, uma vez que era a identidade do espírito absoluto e do ser, do real e do racional, que garantia a metafísica como saber. Horkheimer, ao negar a identidade, opôs-se também à afirmação de uma ordem verdadeira do mundo, que a filosofia teria como tarefa apresentar. Uma vez que para Horkheimer negar a doutrina da identidade é reduzir o conhecimento a uma simples manifestação, condicionada por múltiplos aspetos, da vida de sujeitos humanos determinados. Ora, é esta negação que origina a teoria crítica alemã. Para esta nova corrente teórica, a afirmação da identidade não é mais que uma pura crença, sendo necessário, no mínimo, pluralizar a identidade. Para tal empreendimento deverá aceitar-se que o pensar perde o sentido místico duma união com o ser e se consome numa multidão de processos, de que a origem e os resultados diferem em grande escala, não se tratando de negar toda a metafísica nem de reduzir a ciência ao positivismo.

Horkheimer ([1931] 1993) na sua lição inaugural intitulada: “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, na tomada de posse como diretor do Instituto de Frankfurt em 1931, enuncia a questão sobre a qual se funda a Escola de Frankfurt: “a questão da conexão entre a vida económica da sociedade, o desenvolvimento psicológico dos indivíduos e as mudanças na esfera da cultura” (Horkheimer, [1931] 1993: 11). Para o pensador alemão, esta questão não é apenas de relevância atual, apresenta-se como uma versão contemporânea do conjunto de problemas filosóficos mais antigos e mais importantes. O projeto de investigação das relações entre os três processos enunciados será acima de tudo uma reformulação na base da nova constelação do problema, de acordo com os métodos de investigação disponíveis e com o nível de conhecimento acerca da antiga questão da ligação entre a existência particular e a Razão universal, da realidade e da Ideia, da vida e do Espírito, como define Horkheimer ([1931] 1993: 11-12). O autor enuncia de forma clara que uma Teoria Crítica da sociedade apta a assumir o complexo projeto de refletir acerca das suas origens sociais, assim como sobre as possibilidades

políticas da sua realização prática, só pode cumprir esse objetivo num contexto interdisciplinar. O modelo apresentado para cumprir esse propósito é o de uma contínua interpenetração dialética entre a teoria filosófica e a prática científica concreta.

Segundo Jay ([1974] 1989), para além de Horkheimer deve-se incluir na primeira linha desta Escola o nome de Theodor Wiesengrund-Adorno, que proporciona a alternativa teórica da Escola após o período de exílio. A que devemos juntar outras figuras ligadas à Escola, de formas diferentes, mas que contribuíram para a ampliação teórica dos seus princípios e métodos, como foram Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm, que constituíram o núcleo inicial. Interessa também citar os principais colaboradores do Instituto desde o seu início: Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Otto Kirchheimer, Mira Komarowski, Siegfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Andries Sternheim, Félix Weil e Karl August Wittfogel. Importa também evocar o nome de Ernst Bloch, que partindo de princípios diferentes, através da conceção da utopia, foi ao encontro da teoria crítica.

Finalmente, é necessário acrescentar os herdeiros da teoria crítica, que não pertencendo ao grupo histórico dos fundadores, referem-se à teoria crítica nos seus trabalhos: é o caso de Alfred Schmidt, Oskar Negt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe e, o mais destacado de todos, Jürgen Habermas. Mais recentemente, surge Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, sendo um dos mais importantes pensadores da terceira geração da Escola de Frankfurt.

A Escola de Frankfurt é assim o rótulo que serve para assinalar um acontecimento (a criação do Instituto), um projeto científico (intitulado “filosofia social”), uma atitude (batizada “teoria crítica”), enfim um movimento ou corrente teórica, ao mesmo tempo incessante e variada, formada por personalidades pensantes diversas. Não se esgotando aqui, é “um fenómeno ideológico que produz curiosamente os seus próprios critérios de identificação através do seu processo criador” (Assoun, 1989: 23).

2. O projeto da teoria crítica

O pensamento da Escola de Frankfurt combinava diversas influências, como o marxismo, a psicanálise, a filosofia e a teologia idealista alemã, o romantismo e os pensadores da «face oculta» das Luzes, como Nietzsche. A teoria crítica, enquanto projeto distinto, pretendia combinar a filosofia abstrata e universal tradicional com o conhecimento empírico e histórico do social, inspirava-se em Hegel e no diálogo mantido com ele, principalmente em Marx, como o mais importante daqueles que tentaram recuperar a capacidade crítica perdida, partindo de esquemas de raciocínio influenciados por Hegel (Calhoun, 1996: 448-449).

Hegel tentou redimir o potencial do Iluminismo, o seu projeto filosófico procurou reconciliar a vida moderna, como nos lembra Habermas (1990: 16): “o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade foi Hegel; temos, portanto, de remontar a Hegel se quisermos compreender o que significa a relação interna entre modernidade e racionalidade”.¹ Para Hegel, a modernidade já não era una e total, já não havia forma de voltar à unidade anterior, o sujeito tinha que criar uma nova totalidade social a partir das circunstâncias históricas do presente.

Em Hegel, a subjetividade era fundamental para a época moderna, bem como a consciência crítica apoiada nas tensões e contradições da vida social. Só a razão poderia averiguar as mudanças básicas que tinham distanciado as pessoas de si próprias, só a razão poderia levar as pessoas alienadas a perceberem “como a natureza de cada uma fora negada na existência fragmentada da outra” (Calhoun, 1996: 449). O jovem Hegel ao tentar conciliar a liberdade com a integração social, aponta para uma solução intersubjetiva, mais próxima da teoria crítica mais tardia e não tanto para a filosofia do sujeito.

Para Axel Honneth (2009: 31), Hegel estava convencido de que as patologias sociais devem entender-se como o resultado da incapacidade das sociedades em expressar adequadamente nas instituições, nas práticas e nas rotinas quotidianas um potencial de razão que já está latente nelas. Esta conceção desemboca na tese geral de que uma forma

¹ Para uma leitura aprofundada de Hegel consulte Habermas (1990) e Taylor (1975).

conseguida de sociedade só é possível se for preservado o máximo da racionalidade desenvolvida em cada caso. Para Hegel, a justificação desta conexão é feita pela premissa ética de que só o universal racional pode indicar aos membros de cada sociedade os critérios de orientação através dos quais podem orientar as suas vidas com sentido. Segundo Honneth (2009: 32), esta convicção substancial também está presente nos representantes da teoria crítica, quando nos seus diversos enfoques atribuem a causa das patologias da sociedade capitalista à falta de racionalidade social.

A ideia hegeliana de que é sempre necessário um universal racional que possibilite a autorrealização plena dos sujeitos dentro da sociedade é retomada em diversas definições da práxis do ser humano: como o conceito de “trabalho humano” de Horkheimer, a ideia de “vida estética” em Marcuse ou o conceito de entendimento comunicativo em Habermas servem como princípio ao objetivo de estipular uma racionalidade em cuja forma desenvolvida é determinada a medida de uma integração racional e satisfatória da sociedade. A remissão a esta instância de praxis racional é que permite a estes autores desenvolver a sua análise da sociedade como um diagnóstico das patologias sociais baseado na teoria da razão: os desvios ao ideal que se alcançaria com a realização social do universal racional podiam ser descritos como patologias sociais, uma vez que estavam acompanhadas de uma perda dolorosa das oportunidades de autorrealização intersubjetiva (Honneth, 2009: 33).

Os representantes da teoria crítica partilham com Hegel a convicção de que a autorrealização do indivíduo só é conseguida se for conjugada nos seus fins com a autorrealização de todos os demais membros da sociedade, mediante princípios e propósitos aceites por todos. Como acentua Honneth (2009: 34), pode-se afirmar que na ideia de um universal racional está incluído o conceito de um bem comum, sobre o qual terão que colocar-se de acordo racionalmente os membros de uma sociedade, de forma a poder relacionar as suas liberdades individuais cooperativamente.

Segundo Honneth (2009: 35-36), a ideia de um universal racional da autorrealização cooperativa, que partilham todos os membros da teoria crítica, é tão crítica a respeito do liberalismo como da corrente de

pensamento denominada de “comunitarismo”. Todos os conceitos utilizados na teoria crítica articulam-se a ações cuja execução requiere um grau de intersubjetividade maior do que aquele que se admite no liberalismo. Na teoria crítica pressupõe-se um ideal normativo de sociedade que é incompatível com os princípios individualistas da tradição liberal, mas que tem como orientação a ideia de uma autorrealização cooperativa, onde os sujeitos só poderão alcançar uma vida realizada na sociedade se reconhecerem para além dos seus interesses particulares um conjunto de convicções de valor compartilhadas.

Ao continuar este argumento, podíamos pensar que a teoria crítica e o “comunitarismo” coincidem no mesmo interesse normativo, mas Honneth (2009: 36) lembra que, assim como se distingue do liberalismo por tomar como orientação um universal de autorrealização, separa-se da ideia comunitária no sentido em que esse universal está ligado à razão. Os principais autores que formam parte da teoria crítica nunca abandonaram a ideia hegeliana de que a práxis cooperativa e os valores partilhados devem possuir um carácter racional. O interesse deste enfoque está em ver a autorrealização individual ligada ao pressuposto de uma práxis comum que só pode ser o resultado da realização da razão. As relações de cooperação têm assim a função de incrementar a racionalidade social.

A teoria crítica diferencia-se do comunitarismo na forma como submete o universal, que a cooperação social encarna e realiza ao mesmo tempo, às coordenadas de uma fundamentação racional. Uma vez que, por mais diferentes que sejam os conceitos de razão usados de Horkheimer a Habermas, todos eles culminam na ideia final de que a consagração da práxis libertadora da cooperação não se realizará pelo vínculo afetivo, nem pelos sentimentos de pertença ou de coincidência, mas sim pela compreensão racional. O ideal de sociedade partilhado por todos os membros da teoria crítica alemã já não pode ser explicado na linguagem filosófica de Hegel, mas deverá ser ilustrado através de uma análise sociológica capaz de explicar o processo de formação patológica da razão (Honneth, 2009: 36-37).

Outros pensadores, influenciados por Hegel, tentaram recuperar a capacidade crítica perdida. Destacou-se Karl Marx como o mais marcante de entre eles. No primeiro capítulo de *O Capital* ([1867] 1996)

pode-se verificar a crítica radical de Marx ao modo como as categorias historicamente singulares criadas do capital – trabalho, mercadoria e valor – acabaram por se impor como quase naturais e até dominadoras na vida humana. “As categorias reificadas do capital transformam a actividade humana qualitativamente diferenciada em uniformidades e identidades opressoras” (Calhoun, 1996: 449).

A reificação das categorias foi o ponto de partida da crítica de Georg Lukács, como ampliação da crítica marxista. Lukács ([1922] 2003) dedicou especial importância à superação da reificação², convocando critérios estéticos para definir a vida não reificada, à semelhança do que o primeiro Marx tinha feito ao inspirar-se na ideia de unidade estética. Apesar de partilhar com o jovem Hegel a tentativa de concetualizar a criatividade absoluta do ser humano a partir do exemplo da arte, Marx amplia o conceito numa análise mais geral do trabalho (Calhoun, 1996: 449).

Os pioneiros da Escola de Frankfurt aprofundaram esta vertente da teoria crítica, mantendo o lugar central conferido à estética. Conjuntamente com a influência da análise de Max Weber da burocracia enquanto forma acabada de racionalidade instrumental, despertaram contra o perigo de uma sociedade administrada de forma total. Estes autores puseram em causa, segundo Calhoun (1996: 450-451), a filosofia tradicional da consciência individual e a identidade absoluta do indivíduo cognoscente, bem patente no “Penso: logo existo” de Descartes. Sob a influência de vários autores, consideravam o indivíduo como ser social, constituído por relações intersubjetivas com os outros. Uma natureza humana que é sempre concebida num contexto histórico e que inclui a procura de felicidade, a necessidade de solidariedade dos outros e as simpatias naturais. Neste sentido, segundo Horkheimer ([1931] 1993), da natureza humana derivava uma forma de razão implicitamente crítica da civilização.

Os diversos enfoques da teoria crítica, segundo Honneth (2009: 38), com maior ou menor influência que cada um tenha de Marx, partilham uma premissa central na sua análise do capitalismo: as circunstâncias

² Sobre a influência da análise de Lukács da reificação na Teoria Crítica ver Habermas ([1981] 1999, vol. 1, cap. IV) e Honneth (2007).

sociais que constituem as patologias das sociedades capitalistas têm a característica estrutural de velar precisamente aquelas ações que seriam o motivo de uma crítica pública forte. A teoria crítica tem que ampliar as tarefas a realizar na crítica da sociedade. Diferencia-se de outras abordagens da atualidade ao conectar a crítica das anomalias sociais com uma explicação dos processos que em geral tenham contribuído a velá-las. Há que completar a crítica normativa com elementos de explicação histórica: ao não se encontrar um universal racional, o que constitui a patologia social do presente, tem que explicar-se causalmente o processo histórico de deformação da razão, de forma a permitir entender a não tematização pública das anomalias sociais (Honneth, 2009: 39).

Os membros da Escola de Frankfurt, ao articularem o contributo de Weber com o de Marx, chegaram à convicção partilhada que o potencial racional do ser humano se desdobra em processos de aprendizagem históricos, em que as soluções racionais dos problemas estão indissociavelmente conjugadas com os conflitos de monopolização do saber. É por isso que para a teoria crítica, como afirma Honneth (2009: 40), não há dúvida que a realização hegeliana da razão deve entender-se como um processo de aprendizagem conflitual, com muitas etapas, em que o saber generalizável só se realiza na medida em que se melhoram as soluções dos problemas e contra a resistência dos grupos dominantes.

Honneth (2009: 41) acrescenta ao conceito de razão da teoria crítica a necessidade de incluir critérios novos e alheios, não ocidentais, de modo a que o conceito de racionalidade possa ampliar-se e diferenciar-se de forma permanente para poder dar conta do carácter multiforme dos processos sociais de aprendizagem.

Podemos concluir com Honneth (2009: 41-42), que é com base na versão pós-idealista da ideia hegeliana de realização da razão que é proporcionado o sustentáculo necessário para a ideia que constitui o núcleo mais profundo de toda a tradição de Horkheimer a Habermas: que o processo de racionalização social foi interrompido ou condicionado de tal modo por características estruturais próprias unicamente do capitalismo e que têm como resultado inevitável as patologias que acompanham a perda de um universal racional.

Para Honneth (2009: 42), a concepção de capitalismo a que chegou a teoria crítica, mais do que influenciada pela obra de Marx, foi impulsionada pela teoria do primeiro Lukács. Foi em *História e consciência de classe* ([1922] 2003) que Lukács sugere a ideia de que na realidade institucional do capitalismo moderno se pode ver uma forma de organização da sociedade que está vinculada estruturalmente com uma constituição determinada e restringida de racionalidade.

Para Lukács ([1922] 2003: 205), a especialização e a fragmentação do objeto do trabalho conduzem os sujeitos a serem igualmente fragmentados de modo racional. O que conduz à objetivação da sua força de trabalho em relação ao conjunto da sua personalidade – que já acontecia pela venda da força de trabalho como mercadoria – é transformado num quotidiano inultrapassável, de forma que “a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com a sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (Lukács, [1922] 2003: 205). Da mesma forma, esta desfragmentação do trabalho e a circulação de mercadorias promovem uma forma de percepção em que todos os seres humanos aparecem como coisas, sem sensibilidade e já não ligados a uma comunidade, onde as características importantes da interação não merecem qualquer atenção.

Numa terminologia mais adequada às representações do mundo de hoje e convocando a análise de Honneth (2009: 42), podemos apresentar o resultado da análise de Lukács da seguinte forma: com o capitalismo atingiu-se uma forma de práxis que conduz à indiferença em relação às características de valor dos outros seres humanos; em vez de relacionarem-se entre si reconhecendo-se, os sujeitos percebem-se como objetos, relacionando-se segundo os seus próprios interesses. Importa salientar que é a partir deste diagnóstico de Lukács que é fornecido à teoria crítica “o marco categorial em que se pode falar de uma interrupção ou parcialização do processo de realização da razão” (Honneth, 2009: 42). Porque, partindo de um processo de aprendizagem histórico, as coações estruturais que Lukács demonstra no capitalismo moderno apresentam-se como bloqueio do potencial de racionalidade que se havia acumulado desde o início da modernidade. Desta forma, a organização das relações sociais no capitalismo impede a aplicação na práxis dos princípios racionais que já se dispõem segundo as potencialidades cognitivas.

Segundo Honneth (2009: 44), apesar dos diferentes enfoques da teoria crítica, todos apresentam o mesmo esquema basilar de Lukács na crítica ao capitalismo, só que de um modo diferenciado e sem exaltar o proletariado desde a filosofia da história. Todos os autores da teoria crítica percebem o capitalismo como uma forma de organização social em que predominam práticas e esquemas de pensamento que impossibilitam o aproveitamento social de uma racionalidade já facultada em termos históricos. Assim, podemos sublinhar, na continuação do raciocínio de Honneth, que o capitalismo poderá continuar a interpretar-se como o resultado institucional de um modo de vida cultural ou de um imaginário social³ onde predomina a prática de um tipo de racionalidade limitada e instrumental.

Os principais representantes da teoria crítica, na análise de Honneth (2009, p. 45), “partilham o mesmo esquema formal de diagnóstico do capitalismo como uma condição social de racionalidade bloqueada ou parcializada”, bem como a ideia de qual a terapia adequada: “as forças que podem contribuir para superar a patologia social devem provir dessa mesma razão cuja realização está sendo impedida pela forma de organização social do capitalismo”. Sem subestimar a sua importância no conjunto da teoria crítica, aqui revela-se fundamental a influência de um teórico marcante do pensamento moderno: Sigmund Freud.

A mesma importância que têm Hegel, Marx, Weber e Lukács para o conteúdo central da Teoria Crítica, deverá ser atribuída à psicanálise de Freud. Desta retiram a ideia central de que as patologias sociais se expressam sempre em sofrimento que mantém vivo o interesse pelo poder emancipador da razão. Tal como a psicanálise possibilita uma relação intersubjetiva, em que o médico e o paciente anulam as barreiras à comunicação e tornam possíveis a compreensão e controlo consciente das motivações previamente reprimidas. Da mesma forma, a teoria crítica constituía um empreendimento intersubjetivo e comunicativo, que deveria realizar esta tarefa numa sociedade que estava, de forma análoga, incapaz de reconhecer as verdadeiras fontes da sua história (Calhoun, 1996: 461).

³ Para aprofundar este contexto são importantes os estudos de C. Castoriadis (1983) e (1989) e de L. Boltanski e E. Chiapello ([1999] 2009).

3. Teoria crítica *versus* teoria tradicional

Os fundadores da Escola de Frankfurt ambicionavam diferenciar a teoria crítica da teoria tradicional que adotava a autodefinição do que era familiar e revelava-se incapaz de olhar de outra forma, com outra perspicácia, a forma como as categorias da consciência eram apropriadas e como estas, ao mesmo tempo, constituíam o mundo do observável e do realizável (Calhoun, 1996: 448).

Horkheimer ([1968] 2003: 231) no seu texto sobre “Teoria tradicional e teoria crítica”⁴ afirma:

«[...] a ideia tradicional de teoria é abstraída da actividade científica tal como é conduzida numa dada etapa da divisão do trabalho. Corresponde à actividade do cientista (académico) e tem lugar em simultâneo com todas as outras actividades da sociedade, sem que se perceba directamente a relação entre as actividades isoladas. Daí que nesta ideia não apareça a função social real da ciência, nem o que significa a teoria na existência humana, mas apenas o que ela é na sua esfera, separada, dentro da qual se produz em certas condições históricas.»

Esta perspectiva da teoria, segundo Horkheimer, revela alguma irresponsabilidade social e uma visão ilusória que os teóricos possuem de si mesmos. “Estes acreditam que atuam de acordo com decisões individuais, quando mesmo em suas especulações mais complicadas são expoentes de um mecanismo social insondável” ([1968] 2003: 231, tradução livre). Este auto desconhecimento revela uma lacuna tanto ao nível da reflexividade como da análise empírica exigente das condições de teorização, conduzindo à ilusão de tratar as condições sociais existentes como se fossem as únicas que poderiam existir (Horkheimer, [1968] 2003: 232-235).

O projeto da teoria crítica pretendeu recuperar para os seres humanos a totalidade das suas capacidades, coincidindo neste objetivo com uma ampliação do marxismo. Segundo Calhoun (1996: 452-453), a teoria crítica apoiando-se no jovem Marx, principalmente no primeiro

⁴ Texto indispensável na edificação da teoria crítica alemã.

capítulo de *O Capital*, e na análise de Lukács da reificação, procurava mostrar como a história humana fora capaz de alienar as capacidades humanas. A crítica operava-se pela desfetichização (*defetischisierung*), pelo diagnóstico das relações desumanas, nas quais os indivíduos eram simples mediações entre coisas, de forma a possibilitar a transformação social. Assim, neste exercício, a teoria assumiria a centralidade ao revelar a forma de consciência onde eram constituídas e mantidas as relações reificadas do capital.

O combate à reificação e à alienação está relacionado com a crítica ao positivismo que ocupou Horkheimer e seus correligionários durante grande parte dos seus trajetos. A ciência social positivista ao aceitar o mundo tal como ele existe e ao reproduzir a reificação de forma acrítica, através da qual o conteúdo humano fora removido das instituições e processos sociais, impede o reconhecimento da existência de possibilidades de mudança essencial. Através desta reificação foi possível tratar os aspetos da humanidade como se fossem simplesmente aspetos da natureza, tratar os factos sociais como coisas, segundo a inspiração de Durkheim (Calhoun, 1996: 453). A reificação do mundo social está relacionada com a elevação do sujeito individual, aparentemente isolado e sem influência na organização social que o integra. A teoria crítica pretendia ser diferente:

«[...] o pensamento crítico (...) não é função de um indivíduo isolado nem de uma generalidade de indivíduos. Tem, no entanto, conscientemente como sujeito o indivíduo determinado, nas suas relações reais com outros indivíduos e grupos, e na sua relação crítica com uma determinada classe e, por último, na sua interligação, assim mediada, com a totalidade social e a natureza.» (Horkheimer, [1968] 2003: 243)

Ter como ponto de partida o indivíduo numa perspetiva associal, a-histórica e objetiva, “esta aparência de que o idealismo vive desde Descartes, é ideologia em sentido estrito: a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece sob a forma de liberdade e autonomia perfeitas” (Horkheimer, [1968] 2003: 243). Para este autor, pensar-se acerca do ser humano que sujeito e objeto se separam um do outro é colocar a sua identidade no futuro e não no presente. O método apontado na

terminologia cartesiana seria o da clarificação. No entanto, no pensamento realmente crítico o método não significa apenas um processo lógico, mas ao mesmo tempo um processo histórico concreto. No seu decurso são transformadas a estrutura social na sua totalidade e a relação do teórico com a sociedade. Assim, tanto se transforma o sujeito como o papel do pensamento. A aceitação da invariabilidade essencial da relação entre sujeito, teoria e objeto, distingue a concepção cartesiana de qualquer lógica dialética.

Segundo Calhoun (1996: 453-454), a teoria crítica extravasava do pensamento proletário, representando um meio de pensar a totalidade social, que deslocaria a visão empírica e parcial do proletariado, resultante da sua posição de classe, para a visão de uma sociedade sem classes e não estruturada pela injustiça. A teoria crítica não partia de um grupo social específico, mas de um grupo de indivíduos preocupados em questionar a estrutura mais básica da totalidade da sociedade, de forma a apontar as possibilidades da sua transcendência. Considerando-se a teoria crítica nesta altura uma forma de marxismo, já se antecipava de alguma forma a crise posterior. Nota Calhoun (1996, p. 454), em primeiro lugar, que a teoria aplicada à situação empírica contemporânea apontava mais para uma nova barbárie do que para a sua transcendência. Em segundo lugar, Horkheimer evitou descrever uma potencial revolução e envolver-se politicamente, permanecendo o seu marxismo abstrato. Por último, o seu contributo para a teoria crítica foi mais consistente no domínio intelectual do que a nível social.

Para este autor, “no coração da teoria crítica encontrava-se a noção de *crítica imanente*, ou seja, um exercício da crítica que partia de dentro das categorias do pensamento existente, radicalizando-as e mostrando, a vários níveis, os seus problemas e as suas possibilidades não reconhecidas” (Calhoun, 1996: 455). A atividade da crítica é fundamental para revelar as tensões existentes entre o que existe e as suas possibilidades. Para a primeira geração da Escola de Frankfurt, o exercício da *crítica imanente*, enraizado na história, procedia da análise dialética das contradições internas a todas as épocas, a todas as situações e organizações sociais.

Para Horkheimer e para Adorno, “as forças sociais e culturais – a ciência, o capital e os mecanismos do poder político – haviam-se

autonomizado e ganho a capacidade de ditar o curso da estabilidade e mudança sociais” (Calhoun, 1996: 456). Os dois teóricos, ao expandir o argumento de Marx, tornaram evidente o modo como os seres humanos tinham sido resumidos a objetos pelas próprias formas de relação social que haviam criado.

Outros autores da Escola de Frankfurt, como Neumann e Pollock, foram mais claros ao indicar causas históricas concretas para os problemas daquela época. Causas como a dissolução da distinção entre Estado e sociedade e o desgaste da autonomia do mercado face à força dominadora do capitalismo de Estado. A razão tinha-se reduzido ao domínio restrito do instrumental, chegando a ser posta ao serviço da indústria de morte nazi. Tanto Horkheimer como Adorno receavam que o estado da sociedade não possibilitasse uma crítica verdadeiramente transformadora, ou que pudesse alicerçar qualquer ação que acabasse com a ordem social desumanizante e perigosa (Calhoun, 1996: 456-457).

Para Jay (1989: 430-450) esta postura pessimista decorria de vários fatores: a subjectivização da razão, conjuntamente com o capitalismo da *livre iniciativa*, parecia conceder poder aos indivíduos, mas tal era ilusório. O conformismo tinha tomado a forma de ideologia, combinado com uma crescente igualização das pessoas, respondendo cada uma unicamente ao seu interesse pessoal, enquanto consumidor, num mundo de capitalismo corporativo e de massificação cultural. Ajudada pela psicologia moderna que apresentava a adaptação e a integração social como o mais importante objetivo individual, o que torna impossível equacionar criticamente os valores da realidade social existente. Já nenhum grupo social, incluindo o proletariado, os intelectuais e os artistas, parecia imune a esta mortificação da competência da razão para discernir os fins dos processos sociais.

Para Horkheimer e Adorno o conceito de “indústria cultural” assume especial importância e foi apresentado pela primeira vez na obra conjunta: *Dialektik der Aufklärung*⁵ em 1947 e depois aprofundado em 1963 por Adorno no ensaio “Résumé über Kulturindustrie” (traduzido por “Résumé” sobre indústria cultural). Estes autores substituíram

⁵ Traduzido por *Dialética do Esclarecimento* ([1944] 2014) na edição brasileira aqui consultada.

a expressão “cultura de massas” por “indústria cultural” para separar, desde o início, do sentido dado pelos seus defensores: de que se trata de uma cultura que nasce espontaneamente das próprias massas, de uma forma que poderia assumir a arte popular. Ora, para Adorno ([1947] 2009: 18) a indústria cultural diferencia-se da arte popular do modo mais extremo. “A novidade consiste em que os elementos inconciliáveis da cultura, arte e divertimento, sejam reduzidos a um falso denominador comum, a totalidade da indústria cultural”. A indústria cultural não deixa de ser a indústria do divertimento. O poder que exerce sobre os consumidores é mediado pela diversão, que se revela hostil a tudo o que poderia ser mais do que divertimento. A indústria cultural proporciona como paraíso a mesma vida quotidiana, em que a evasão é determinada *a priori* como meio de voltar ao ponto de partida. O divertimento fomenta a resignação e o seu esquecimento.

«A indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar. Ele mesmo como indivíduo é absolutamente substituível, o puro nada, e é isto que começa a experimentar quando, com o tempo, termina por perder a semelhança.» (Adorno [1947] 2009: 26)

Na indústria cultural, a individualidade é aparente devido essencialmente à standardização das técnicas de produção. A individualidade só é tolerada na medida em que não oferece contestação ao universal. A indústria cultural revela a tendência de se transformar num conjunto de pressupostos que permitem que ela se converta no irrefutável profeta do já existente.

A abolição dos privilégios culturais parecia não possibilitar a entrada das massas nos campos que anteriormente lhes estavam vedados. A liquidação e a venda a reduzido preço contribuem para a ruína da própria cultura, para o desenvolvimento da desumana inconsistência (Adorno [1947] 2009: 38). A indústria cultural sugere como algo confortante que o mundo seja ordenado da forma precisa que ela indica. Ao simular a felicidade torna-se enganadora. A consequência total da indústria cultural é a de um anti iluminismo; nela o iluminismo, para Horkheimer e Adorno, através do progressivo domínio

técnico da natureza, transforma-se no engano das massas, no veículo que permite sujeitar as consciências. Assim, para Adorno ([1972] 2001) a indústria cultural não possibilita a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente. Uma vez que só assim estariam constituídos os pressupostos de uma sociedade democrática, que somente os indivíduos emancipados poderão manter e desenvolver.

Na pesquisa que Verlaïne Freitas (2005) apresenta, a cultura de massas é uma cultura da resignação perante a onnipotência coletiva. Da mesma forma que o indivíduo percebe que a ordem econômica não é comandada pelo seu desejo, que é melhor adaptar-se a ela do que contrariá-la ou permanecer indiferente. Os símbolos da indústria cultural, através dos seus heróis variados estabelecem imagens e ideais com que as pessoas se podem identificar. Como se tudo isso dissesse respeito a algo que o indivíduo pode perceber em si mesmo.

Horkheimer, após a morte de Adorno, em forma de balanço e, talvez, de testamento da teoria crítica, no seu artigo “Pessimismus heute” (1971), define novamente a teoria crítica como aquilo que acrescenta à ciência algo de essencial, uma reflexão sobre si e sobre a sociedade existente. De certa forma desiludido da esperança revolucionária, aponta para a preservação da teoria crítica através da autonomia do indivíduo.

Já anteriormente, a meados da década de 1960, quando estalou a crise e os movimentos estudantis deram de novo especial relevo à política, os já envelhecidos teóricos críticos da primeira geração não estavam preparados para tal. Marcuse foi o único, da primeira geração, que pensou a ação radical como possível. Apesar do seu envolvimento e do seu mediatismo como “guru” de uma nova esquerda, o movimento estudantil ficou desapontado com ele. Marcuse não via nele a herança do proletariado e o seu posicionamento social não era o mais indicado para apreender a crise da totalidade social, uma vez que os/as estudantes apesar de apoiarem os mais desfavorecidos não constituíam uma classe desprivilegiada. Marcuse pensava que o único grupo social capaz de despoletar uma verdadeira revolução seria o dos “miseráveis da terra” de que falara Frantz Fanon (1968), os oprimidos do terceiro mundo e os desempregados permanentes do primeiro mundo. No

entanto, as ideias dos teóricos de Frankfurt foram incorporadas nos discursos dos estudantes, quer na Alemanha, quer nos Estados Unidos (Calhoun, 1996: 458-460).

4. Desafios da teoria crítica entre a história e a práxis

Uma segunda geração de teóricos se seguiu, com especial destaque para Habermas. O seu trabalho inicial pretendia “repor a possibilidade de uma teoria crítica politicamente significativa” (Calhoun, 1996: 460), guiado pelo problema da relação entre teoria e prática. Assume o debate sobre a metodologia das ciências sociais, tentando ultrapassar a mera preocupação hermenêutica e a falácia das crenças positivistas, que distinguia o conhecimento objetivo da ação humana interessada. Habermas tentou possibilitar a unidade entre teoria e prática, expandindo o sentido de prática política, como a constituição de formas de vida conjunta que permita a realização plena do potencial humano.

A *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas (1981) tem como pretensão desenvolver uma avaliação crítica das formas de vida e das épocas concretas na sua totalidade, sem projetar normas concedidas por qualquer filosofia da história. A racionalidade comunicativa deste autor vem trazer uma clara evolução: é a ambição de uma ciência crítica da sociedade, em particular da sua estrutura comunicacional, que serve de base daí em diante para constituir um saber evolutivo da história, criado como lógica da contradição social. É esta a possibilidade que permite fazer a economia duma filosofia da história, ainda que pessimista. Habermas não se detém no impasse da teoria crítica da primeira geração, abre novas perspectivas para a direção da praxis.

Nos nossos dias, a segunda geração existe lado a lado com a terceira geração, representada de forma mais proeminente pela reformulação de Axel Honneth através do reconhecimento, da vida ética e da reconstrução normativa das instituições sociais. A teoria do reconhecimento, baseando-se no paradigma habermasiano da comunicação e no legado hegeliano e marxista da teoria crítica, propõe um modelo original de articulação, na forma de “dependência mútua” entre uma filosofia social fundada normativamente e uma sociologia convidada a

apresentar estas normas à verificabilidade dos factos. Honneth examina de forma crítica a tradição da Escola de Frankfurt e a partir das realizações da pesquisa sociológica desenvolve um projeto, embora primariamente filosófico, de reconstrução de uma teoria social capaz de oferecer uma alternativa aos impasses da teoria crítica.

A teoria crítica alemã, como vimos, cujo horizonte cultural se constituiu principalmente no processamento da história do pensamento europeu de Hegel a Freud, conta com a possibilidade de considerar a história seguindo o fio condutor da razão. Ora, segundo Honneth (2009: 28), nada resultará mais estranho à geração atual, que cresceu com consciência da pluralidade e do fim dos “grandes relatos”, do que essa fundamentação da crítica da sociedade na filosofia da história: a “ideia de uma razão historicamente ativa” com que todos os representantes da Escola de Frankfurt concordaram, de Horkheimer a Habermas, tem de resultar incompreensível onde já não é possível reconhecer a unidade de uma só razão na pluralidade de convicções fundadas. Da mesma forma, seguindo o raciocínio de Honneth, a ideia mais ampla de que o progresso dessa razão está travado ou interrompido pela organização capitalista da sociedade também será estranha, uma vez que já não é possível ver o capitalismo como um sistema unitário de racionalidade social.

As mudanças políticas das últimas décadas não deixaram de influenciar o estatuto da crítica na sociedade. Com a consciência da pluralidade cultural, bem como com a experiência das disparidades dos movimentos de emancipação social, foram bastante reduzidas as expectativas acerca do que deve e pode ser a crítica. Como nos refere Honneth (2009: 28-29), em muitos casos a crítica já não é concebida como forma de reflexão de uma racionalidade que deva estar ancorada no processo histórico. Por sua vez, a teoria crítica insiste, de uma maneira singular, nas palavras de Honneth (2009: 29),

«[...] numa mediação de teoria e história no conceito de uma razão socialmente ativa: o passado histórico deve entender-se em sentido prático como um processo de formação cuja deformação patológica por parte do capitalismo só pode superar-se se os implicados iniciam um processo de ilustração.»

Este modelo intelectual de mediar a teoria e a história é que funda a unidade da teoria crítica alemã na multiplicidade das suas vozes: seja na forma positiva do primeiro Horkheimer, de Marcuse e de Habermas, ou na forma negativa de Adorno e Benjamim, o pano de fundo dos vários projetos é constituído sempre pela ideia que um processo histórico de formação foi distorcido pela situação social de tal forma que só pode corrigir-se na prática. Segundo Honneth (2009: 29), assinalar o legado da teoria crítica para o este novo século deverá significar resgatar nessa ideia de uma patologia social da razão a carga negativa que todavia contém para o pensamento atual; contra a tendência a reduzir a crítica da sociedade a um empreendimento de posicionamento normativo, situacional ou local, é necessário fazer-se compreensível a relação em que se encontra com as pretensões de uma razão que se foi formando na história.

A teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, guia-se pela ideia de que a patologia da racionalidade social conduz a incapacidades que se expressam na experiência dolorosa da perda de faculdades racionais. Para Honneth, esta ideia conflui na tese forte, essencialmente antropológica, que o comportamento dos sujeitos humanos não pode ser indiferente à restrição das suas faculdades racionais; uma vez que a sua autorrealização prende-se com o pressuposto da ação cooperativa da sua razão, não conseguem evitar o sofrimento psíquico pela sua deformação. Honneth (2009: 48) destaca que “ter compreendido que entre uma psique intacta e uma racionalidade não distorcida deve haver uma relação interna é talvez o impulso mais forte que a teoria crítica recebeu de Freud”.

Os vários autores que constituem o núcleo central da teoria crítica partilham a mesma ideia de que o desejo da emancipação do sofrimento só pode satisfazer-se recuperando uma racionalidade intacta. Para Honneth (2009: 50), este pressuposto comporta riscos, mas é o que permite estabelecer um vínculo da teoria com a prática, diferente do que era dado pelas tradições marxistas. Os defensores da teoria crítica não partilham entre si um conjunto de objetivos comuns ou projetos políticos, mas um conjunto de razões em comum que mantêm o presente patológico aberto à possibilidade de uma transformação por intermédio da compreensão racional.

Apesar das deformações ou parcializações da racionalidade social e prosseguindo o pensamento de Honneth (2009: 51), só na medida em que se pode contar com o impulso racional do ser humano em ampliar a razão é que a teoria poderá remeter-se reflexivamente a uma praxis potencial, em que as suas explicações são desenvolvidas com o objetivo de libertar do sofrimento. Assim, a teoria crítica, segundo Honneth, na forma em que foi desenvolvida de Horkheimer a Habermas, só poderá subsistir no futuro se não renunciar a demonstrar a existência deste tipo de interesse. Para Honneth, o projeto da teoria crítica só terá futuro se desenvolver um conceito realista de “interesse emancipador”, que supõe um núcleo inextinguível de capacidade de reação racional dos sujeitos aos interesses da crítica.

Considerações finais

Convocando uma síntese do que foi exposto anteriormente, destacamos três ideias principais que caracterizam o projeto inicial, ao mesmo tempo sociológico e filosófico, da teoria crítica. Em primeiro lugar, este projeto está ancorado no materialismo histórico e na ideia de um desenvolvimento histórico voltado para o progresso – a partir da ideia de que as forças práticas socialmente efetivas são realizadas pelos interesses de emancipação, pela razão e pela supressão dos fatores que exercem dominação sobre os seres humanos. A teoria pode, portanto, apoiar-se neste exemplo prático para basear o seu ponto de vista e o seu apoio a este processo emancipatório a caminho de uma “sociedade governada pela razão”, como diria Max Horkheimer. Em segundo lugar, ele propõe-se compreender os processos “patológicos” e a crescente irracionalidade que dificultam essa dinâmica através da pesquisa social. Contra as tendências irracionais que fragmentam a sociedade, a teoria crítica adota o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e proporciona os meios capazes de articular os saberes especializados de forma interdisciplinar. A sociologia desempenhará o papel de entender os mecanismos sociais e estruturais que não só impedem a implantação deste processo de emancipação, mas aumentam a dominação, como sejam a indústria cultural, o capitalismo monopolista,

o fascismo, a autoridade, entre outros. Em terceiro lugar, esta articulação entre uma teoria normativa ancorada numa prática efetiva de emancipação e o recurso à sociologia, bem como à psicanálise, para compreender a dificuldade deste processo, é que constitui o plano de fundo deste programa no encontro da filosofia social com a pesquisa empírica.

Julgamos que o conjunto de ideias até aqui apresentadas mostra-nos o conteúdo central do legado da primeira geração da teoria crítica alemã. Enquanto não se abandonar a intenção de entender a teoria crítica como forma de reflexão de uma razão historicamente ativa, de forma alguma se poderá renunciar ao motivo normativo do universal racional, à ideia de patologia social da razão e ao conceito de interesse emancipador. Por outro lado, também consideramos que esses três elementos concetuais não podem conservar-se hoje na forma em que os membros da Escola de Frankfurt os desenvolveram originalmente; todos eles precisam de ser reformulados, de uma mediação com o estado atual do nosso conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. ([1947] 2009). *Indústria Cultural e Sociedade*. Seleção de textos de Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Juba Elisabeth Levy et al. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- ADORNO, T. ([1972] 2001). *The Culture Industry, selected essays on mass culture*. London and New York: Routledge.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. ([1944] 2014). *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- ASSOUN, P. L. (1989). *A Escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. ([1999] 2009). *O novo espírito do capitalismo*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- CALHOUN, C. (1996). *A Teoria Social e a Esfera Pública*. In B. Turner (ed.), *Teoria Social*. Tradução de Rui Branco (pp. 437-479). Algés: Difel.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tradução de Antoni Vicens. Vol. 1. Barcelona: Tusquets e Vol. 2. (1989). Barcelona: Tusquets.
- DAMIÃO DE MEDEIROS, P. (2010). Os paradoxos da democracia alemã pós-Auschwitz: a análise de Jürgen Habermas. In S. Rocha-Cunha (ed), *Habermas:*

Política e mundo da vida na transição do século XXI. Évora: Instituto Superior Económico e Social.

FREITAS, V. (2005). Indústria Cultural. O empobrecimento narcísico da subjetividade. *Kriterion – Revista de Filosofia*, n.º 112, Dez, 332-344. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200016>.

HABERMAS, J. ([1981] 1999). *Teoría de la acción comunicativa. I – Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

HABERMAS, J. ([1981] 1992). *Teoría de la acción comunicativa. II – Crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

HABERMAS, J. (1990). *Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

HINKELAMMERT, F. (1990). *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica: Editorial DEI.

HONNETH, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Tradução de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.

HONNETH, A. (2009). *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Tradução de Griselda Mársico. Madrid: Katz.

HORKHEIMER, M. ([1931] 1974). The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research. In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Tradução de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey. Cambridge: MIT Press.

HORKHEIMER, M. ([1932] 1974). *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Tradução de Denis Authier. Paris: Payot.

HORKHEIMER, M. ([1968] 2003). *Teoria Crítica*. Tradução de Edgardo Albizu e Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.

HORKHEIMER, M. (1971). Pessimismus heute. *Schopenhauer Jahrbuch*:1-7.

JAY, M. ([1974] 1989). *La Imaginación Dialéctica: Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Tradução de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.

LUKÁCS, G. ([1922] 2003). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jamnini. São Paulo: Martins Fontes.

MARX, K. ([1867] 1996). *O Capital. Crítica da Economia Política*. Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural.

ROCHA-CUNHA, S. (2008). *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa era global*. Ribeirão: Edições Húmus.

TAYLOR, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: University Press.

THERBORN, G. (1996). Teoria crítica e o legado marxista do século XX. In B. Turner (ed.), *Teoria Social*. Tradução de Rodrigo Valador (pp. 52-81). Algés: Difel.

THOMPSON, E. P. ([1963] 1988). *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. Tradução de G. Dauvé, M. Golaszewski e M.-N. Thibault. Paris: Galimard.